



TITLE:

学びあいのメディアとしての映像 記録 --中スラウエシの山村トンプ における実践から

AUTHOR(S):

島上, 宗子

CITATION:

島上, 宗子. 学びあいのメディアとしての映像記録 --中スラウエシの山村トンプにおける実践から. 地域研究 2011, 11(1): 138-166

ISSUE DATE:

2011-03-25

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/251311>

RIGHT:

©地域研究コンソーシアム『地域研究』編集委員会 2011

学びあいのメディアとしての映像記録

——中スラウエシの山村トンブにおける実践から

島上宗子

I はじめに

過去三年あまり、中スラウエシの山村トンブで映像記録作業に取り組んでいる。日本の映像記録関係者、中スラウエシのNGOの若者たち、トンブの村人、インドネシアをフィールドとする地域研究者らが共同し、トンブの暮らしと慣習を映像で記録し、学びあう試みである。本稿では、この試みを「つなぐ（メディエーション）」という視点から検討し、その意義と可能性について考えてみたい。

本題に入る前に、二〇〇四年以来、取り組んできた「い

りあい交流」について簡単に触れておきたい。本稿でとりあげる映像記録作業は、この「いりあい交流」——「入会」をキーワードに、インドネシアと日本の山村をつなぐ共同調査・経験交流——を通じた学びとネットワークを基盤とした取り組みだからである。

1 「いりあい交流」という試み

「日本の入会の経験をインドネシアに伝えてほしい！」

そもその始まりは、二〇〇三年夏、短期来日していた友人ヘダール・ラウジェン (Hedar Laudjeng) さんのこの言葉だった。ヘダールさんは中スラウエシを中心に森と土

地をめぐる紛争解決に携わってきた弁護士であり、NGO実践家でもある。グローバル化時代の法律家の役割に関する国際シンポジウム出席のため、初来日したのを機に、日本の山村を共に訪ねる機会をもうけた。

日本の山村を歩く中で、ヘダールさんは、日本に山の神が息づいていること、そして、入会とよばれる自然資源の共同管理の慣行が村々に存在することに強い関心を示した。とくにヘダールさんを惹きつけたのは、日本も、インドネシアとまさに時期の重なる一八七〇年代、所有権が確認されない林野を国有化する政策（官民有区分事業）が開始され、入会林野の多くが国有化されたこと、しかしその後、日本では、入会林野の近代化（国有化・公有化・私有化）が進められる一方で、入会権を実質的に認める多様な法制度が創り出されてきたこと、にある。^{*2}こうした日本の入会の経験は、インドネシアの山村が直面する課題を解決するうえで貴重なインスピレーションの源となる、と直感したのだという（Laudjeng 2008）。

ヘダールさんのこの直感は、私にとっても、インドネシアというレンズを通して、日本の入会、そして、日本社会を見つめなおす契機となった。それは、私が調査を通じて一〇年あまり関わりを持ってきたインドネシアと生まれ育った日本、そして、つながるようでなかなかつながらなかった研究と実践が磁気を帯びてつながりだす感覚でも

あった。二〇〇四年には、国際協力の現場に関わってきたNGO実践家、東南アジアや日本をフィールドとする地域研究者らとともに「いりあい・よりあい・まなびあいネットワーク」（現「一般社団法人あいあいネット」）を立ち上げるにいたった。

「いりあい交流」を進めるにあたって、私たちは次の二点を重視した。第一に、日本の入会を、客観的な研究成果というよりも、山村に生きてきた村人の経験としてつなぎ、当事者間の交流を促すこと、第二に、調査・交流のプロセスで、研究者、実践家、政府職員、村人など、立場の異なる人々をつなぎ、多方向の学びあいの関係を創り出すことである（図1）。こうした交流と関係づくりの中から、将来につながる主体的な実践や協働が生まれうる、と考えたからだ。

二〇〇五年には、滋賀県の山村に暮らす実践家・今北哲也さん、日本の農山漁村をフィールドに環境社会学・村落社会学を専門とする家中茂さんとともに、ヘダールさんが活動の拠点とする中スラウェシを訪れ、山村マレナとトンプを訪ねた。二〇〇六年には、ヘダールさんの他、中スラウェシのNGOの若者、地元大学研究者、地元県政府村落行政課課長、そして、山村マレナとトンプの村の代表、計六名を日本に招き、福島、山形、滋賀の山村を共に訪ね歩いた。

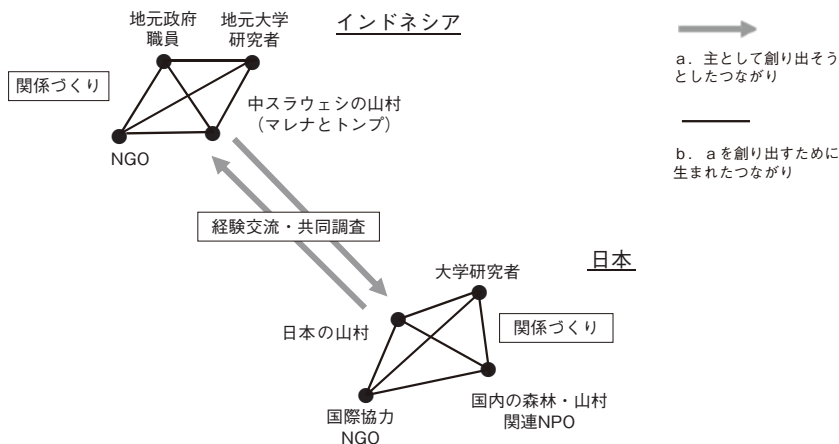


図 1 「いりあい交流」がめざした関係づくり

「いりあい交流」の試みは、私たちの予想以上に、インドネシアと日本の同時代性と共通点を意識させるものとなった（島上二〇〇七）。浮きぼりとなってきたのは、両地域の社会経済状況は異なっているにもかかわらず、山村が直面する課題の核心は共通しているのではないかと、いうことである^{*3}。本稿でとりあげる映像記録の試みは、そうした学びとネットワークが根底にある。

2 自然は管理するものか？

「いりあい交流」を構想した当初、私たちの関心の焦点は、森や土地に対する村の慣習的な権利の問題、そして慣習的な資源利用・管理のあり方にあった。しかし、調査・交流を進めていくうちに、村の人と自然の関わりは、「（人が自然を）所有する、管理する」という枠組みでは表せない⁴と厚みを持つものであることが実感されてきた。

二〇〇五年九月、「いりあい交流」の一環で山村トンプを私たちが初めて訪ねた夜、中心集落であるカリンジュの集会所に村の男女三〇名あまりが集まり、歓迎の夕べを開いてくれた。インドネシア語であいさつなどが交わされ、夜も更け始めた頃、村の長老（*touta*）の一人であるババ・ジャニが、トンプの言葉であるカイリ・レド（*Ka:iri Ledo*）語で伝えたいことがある、と語りだした^{*4}。同行し

てくれた地元NGOのスタッフがインドネシア語に訳してくれるのを日本語に訳し、共にトンブを訪ねていた今北さん、家中さんらに伝えた。

「いの世は、トゥプ (tupu 神) がカリンジュに、一羽の白い雄鶏とともに、一掴みの土を降ろしたことにほじまる。そのとき世界は、鶏の卵ほどの大きさだった。雄鶏がその一掴みの土を掻き回した。土が散らばり、世界が広がった。カリンジュの土からこの世に初めての人間が出てきた。人間にははじめ頭がなかった。トゥプがブリリの山の頂から土をとり、頭を作った。……」

トンブに伝わる創世神話だった。カリンジュもブリリもトンブにある地名である。パバ・ジャニはさらに、鶏と人間の関係、稲は人間の化身であることなどを語り続けた。このときの私には、なぜ、村人がこうした話を私たちに語るのか、今ひとつ意味がわからなかった。今から思えば、トンブの人々にとって、トンブの土地(土)や自然と自分たちの関係を語るには、創世神話から始める必要があった。創世神話は、トンブの人々にとって自己を語る際に欠かすことのできない基盤であり、トンブの人間としての誇りでもあったのではないか、と思う。

インドネシアでは、一九九八年の独裁的なスハルト政権

の退陣を契機に民主化が進展し、慣習 (adat) の存在を盾として、村人が森や土地に対する権利の認知・回復を求める動きが活発化していった。自然資源管理における先住民の権利や土着の知恵を重視する国際的な趨勢の後押しも受け、慣習の掘り起こしと復興 (revitalisasi adat) が国際援助機関やNGOなどの支援により各地で進められた。具体的には、慣習にもとづく資源管理の領域や区分を地図化し、資源管理をめぐるルールを文書化する試みなどである。トンブでもNGOが地図づくりを推進していた。

口承で伝えられてきた慣習を地図化し、文書化し、外部者にも見え、理解できる形に表していく試みは、村の慣習的な権利を主張し、既存の法制度の中で認知を得ていくうえで不可欠な作業といえるだろう。しかし、パバ・ジャニが伝えようとしたトンブの人と自然の多様な関わりは、地図化し、文書化し、所有や資源管理の枠組みにあてはめようとした段階で、どこかで何かがズレていってしまうように思えた。^{*}

こうしたズレは、人と自然を切り離し、自然を人間のための資源と見なす「近代的自然観」と、人を自然(およびカミや精霊など)の一部とみなし、両者間の交感や相互交渉を認める「民族誌的自然観」(寺嶋 二〇〇七:三三五)などとの違いとして、人類学や民俗学で数多く議論されてきた。一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけて、オランダ

の慣習法学者が体系化していった、インドネシアの慣習法研究には、インドネシア各地の人と自然（およびカミヤ精霊）の多様なつながりを法概念に組み入れようとした営為が読み取れる。[＊]しかし、こうした人類学の成果や慣習法学者らによる議論の蓄積——さまざまな批判を含めて——が、現在インドネシア各地で展開している慣習復興の実践に十分生かされているとはいえない。

日本を前提とした議論ではあるが、鳥越の以下の指摘は、現在のインドネシアにも当てはまるとはいえないだろうか。

「私たちの国の自然に係わる政策論」は、現実以上に現実的ともいべき、その地域（local）の歴史的深みの中の日常的な論理の体系を生かした政策論であるべきだろう。すなわち、かならずしも現在の合理的な暮らしからの政策論ではなく、もう少しなじみのある住みこなされた世界——それはしばしば合理的でないものを含んでいる——からの政策論を立ててみる必要があるのではないかと筆者は考えている」（鳥越二〇〇一・二〇）[＊]。

3 インドネシアと日本をつなぎ、ムラとマチをつなぐ

地域の「もう少しなじみのある住みこなされた世界からの政策論」への方向性を視野にいれつつ、まずは、外部者の枠組みや言葉ではなく、トンプの村人自身が語り実践する慣習とその根幹にある自然観を理解する努力から始めたいと考えた。そして現在、中スラウエシの村々で慣習の掘り起こしを支援している地元NGOの若者たちと、映像記録作業を主な手段として、取り組む構想を立てた。

映像記録という方法を選んだ理由については後述するが、「つなぐ」という視点からみれば、図2のように整理できるだろう。すなわち、日本の山村に関わりを持つ映像関係者、地域研究者、中スラウエシの州都パル市を拠点に活動するNGO、そして、山村トンプの村人をつなぎ、映像記録作業を軸に多方向の学びあいを進める試みである。

「学びあい」としたのは、「撮る・撮られる」「調べる・調べられる」といった一方向の関係ではなく、映像記録とフィールドワークの過程で関係者間で多方向に生まれるだろう気づきや内省、変化を重視したいと考えたからだ。大雑把な図式化となるが、インドネシアと日本、ムラとマチを相互につなぐ試みということもできるだろう。

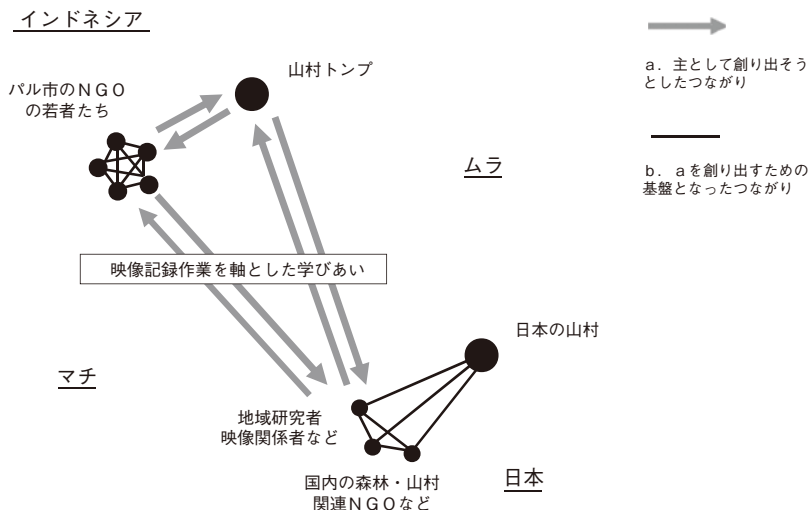


図2 映像記録作業を通じた関係づくり

本稿は、以上を背景として、私たちが進めてきた映像記録作業の実践報告である。現在なお進行形の実践であり、消化不良な部分は多い。しかし、相互に学びあうつながりを考えるうえで重要だと感じたいいくつかの場面を描きだすことで、この記録作業が持つ可能性と意義について考えてみたい。

以下ではまず、トンブをめぐる状況の紹介から始めよう。

Ⅱ 山村トンブ

1 トンブ

中スラウェシの州都バル市の東、標高八〇〇〜一〇〇〇メートルの尾根筋にトンブの集落は点在している。中心集落であるカリンジュはバル市の中心部から約一五キロメートルに位置するが、アクセスは悪く、麓からはバイクがようやく一台通れる幅の山道となる。歩けば、村人の足で約一時間、慣れない私の足では二時間半あまりの山道である。トンブは、バル市、ドンガラ県およびシギ県で多数を占めるカイリ族 (Suku Kaii) の村である。カイリ族は、方言の違いからいくつかのサブ・グループに分けられ、トンブはなかでも最も人口の多いカイリ・レドの村である。^{*}カ

イリ・レドの間では、トンブは、創世神話を持つ歴史の古い村として比較的よく知られている。村人は、焼畑で陸稲、トウモロコシ、アワ、トウガラシ、キャッサバなどを栽培する他、原生林や二次林でのダマール（樹脂）やラタンの採取、サトウヤシの花序液からのヤシ酒づくり、焼畑跡地でのクミリ（*Aleurites moluccana*）やコーヒーの栽培などで暮らしをたててきた。吹き矢や仕掛け罠を使つての狩猟（イノシシ、野鶏、野牛、鳥など）も行われるが、頻繁ではない。近年は現金需要の高まりとともにカカオの栽培が拡がりつつある。

トンブの人々にとって陸稲は、なかでもとくに重要な存在である。陸稲は人間の化身だとの言い伝えがあり、人々は陸稲をまるで人間であるかのように扱う。^{*10} 陸稲栽培をめぐるは無数のタブーがあり、さまざまな儀礼が行われる。かつては百種以上の陸稲がトンブに存在したといい、村の年配者は、五五種の名前を今も記憶している（Uadupa 2009）。しかし、現在トンブで植えられているのは一〇種あまりにすぎない。

トンブは現在、行政上、分断された状況にあるが、トンブの村の領域は「あの尾根を越えればトンブ」といった形で、今も近隣の村々から社会的に認知されているという。NGOが村人とともに作成した地図によれば、トンブの領域は約六二〇〇ヘクタールである。領域のほとんどは、原

生林および原生林に近い二次林で占められ、尾根上に点在する集落から歩いて一時間あまりの範囲に、焼畑地、コーヒー、カカオなどの有用樹園、そして焼畑の二次林が拡がっている。

2 国の政策とトンブ

歴史の古い村として知られているものの、一九六七年森林基本法の制定後、トンブの全域が、政府の許可のない居住・耕作を禁じた森林区域に指定された。一九七〇年代後半には、政府による植林事業が開始され、続いて、区域外への移住政策「孤立した社会の再定住化プロジェクト」が実施された（Saleh 2009）。^{*11} 一部の家屋が焼かれ、村人が銃で威嚇されるなど、強圧的な手段がとられたという。移住を拒んで秘かに住み続けた数世帯をのぞき、当時トンブに暮らしていた数百ともいわれる世帯が、パル市郊外の平野部に移住となった。一九九五年には、トンブを含む周辺一帯は、州政府が管理する自然保護区域「大森林公園」に指定された。

山間部に生きてきたトンブの人々が平野部で暮らすことは、私たちの想像以上に困難なことだったようである。トンブでは経験したことのないマラリヤの発症や洪水を理由に移住先を離れ、新たに山間部へと土地を求めて移動

したり、トンブに秘かに戻った世帯もある。

一九九八年以降の急速な民主化により、各地で森や土地に対する権利回復を求める動きが活発化する中、トンブにより多くの人々が戻り始めた。二〇〇〇年には五〇世帯あまりが暮らし始め、二〇〇一年には、政府により、公立小学校在トンブ内に設置された。二〇〇八年四月に私たちが実施した悉皆調査では、トンブに暮らし世帯は七二世帯(三二五人)である。

人々は、竹、木、ラタンなどを使ったシンプルな高床式の家屋に暮らす。電気はきておらず、教会をはじめ数カ所で発電機が利用されている。小学校は、強制移住以前にも移住先にもあったが、村人の就学率は低い。二〇〇八年四月現在、トンブに暮らし村人の約四割弱が学校にいった経験がなく(未就学幼児を除く)、約五割が小学校卒業者および小学生である。中学校卒業者および中学生は八名、高校卒業者は一名にすぎない。インドネシア語の浸透度も低く、とくに四〇代以上では、インドネシア語での会話は難しい人が多い。

トンブには現在、教会がひとつ、イスラムの礼拝所が二つある。教会は、中スラウェシに拠がりを持つ「救世軍」(Bala Keselamatan)の教会で、強制移住以前にすでにトンブに存在していた。イスラムの礼拝所が作られたのは強制移住後のことだという。インドネシアでは、「唯一神へ

の信仰」が建国五原則(Pancasila)の第一原則に掲げられ、世界宗教以外は「宗教」(agama)として認められていない^{*12}。国民はいずれかの宗教を住民登録の際に記入する必要があり、トンブでは村人の約半数がキリスト教徒、残りの約半数がイスラム教徒として登録しているが、暮らしの中でより重きをなしているのは村の慣習、そしてその基底にあるトゥブ(神)やアニトゥ(aitu 精霊、祖霊)への信仰だといえる。インドネシアにおいては、こうした土着的な信仰は、慣習・文化という側面から光をあてれば、(少なくとも建前上は)尊重しなければならない価値とみなされるが、宗教・信仰として光をあてると、「宗教をいまだ持たない(唯一神を信仰していない)」人間である証左として蔑視され、開発・育成の対象となるか、異端セクト(aliran sesat)として危険視される可能性もある。

森林法上、居住が認められていないトンブの行政上の位置づけは複雑である。強制移住前は、トンブはトンブ村として行政機構に位置づけられていた。しかし、強制移住後、トンブ村は解散され、その領域は、麓のンガタ・バル村の一部として組み込まれた。トンブに戻ってきた世帯はまず、ンガタ・バル村に住民登録を申し出たが、当時のンガタ・バル村村長に断られ、南隣のロル村に受け入れられることとなった。その後、ンガタ・バル村でも住民登録が受け入れられるようになり、トンブは現在、領域的にはン

ガタ・バル村に含まれるが、住民登録上はンガタ・バル村とロル村に分断され、それぞれの村に属する集落長がトンブ内に二人いる状況にある。

トンブの人々は、かつてのようにひとつの村として、森林法上、そして行政上もその存在を認知されたい、と県政府と交渉を始めている。縦割り行政がなせる業か、私たちがトンブに通い始めた五年の間にも、森林法上、居住が認められていないトンブでいくつかの政府の開発事業が実施された。二〇〇九年には、県政府が公立中学校を建設した他、州政府予算で中腹の集落まで山道の拡幅工事がなされた。また、映像記録作業を進めていることに興味を持った県政府（観光文化局）がトンブを訪れ、トンブを歴史観光名所にしようと村人に持ちかけてきたこともあった。対照的に、森林局の職員がトンブにやってきたという話は一度も耳になかった。州政府での聞き取りでは、大森林公園の管理のための予算がつけられていないことから、実質的な管理はなされていない状況にあった。とはいえ、再びトンブの人々が移住政策の対象となる可能性が消えたわけではない。

以上のような状況は、トンブに特異なものではない。

二〇〇八年の森林統計によれば、政府が人々の居住・耕作を原則として禁じた森林区域は、インドネシアの全国土面積の約七割を占める。しかし現実には、無数の村々が区域

内に存在している。インドネシアの法令は、慣習的な権利の尊重を定める条項が存在する一方で、慣習的な権利や土着的な信仰を実質上認めない法令・政策も存在する。こうした法と現実のズレ、法令間の矛盾は、各地で対立、紛争を生み出し続けている。

慣習の存在を盾として村の権利を主張し、存在の認知を求める動きは、こうしたズレを解消しようとする取り組みのひとつといえる。私たちが取り組んだ「いりあい交流」、そして本稿でとりあげる映像記録の試みは、そうした社会状況下での実践である。

Ⅲ 映像記録作業を通じた学びあい

1 なぜ、映像か

映像記録の技術も経験も持たない私が、トンブの慣習を、映像を軸に記録し、掘り下げようと考えた理由はいくつかある。

第一に、当事者同士の経験をつなぐメディアとしての映像の可能性である。二〇〇五年、「いりあい交流」の一環で中スラウエシの山村マレナとトンブを訪ねた際、日本の焼畑の村の暮らしを描いたビデオ『椿山（つばやま）――

焼畑に生きる』(民族文化映像研究所、一九七七年制作、二〇〇三年VHS化)を持参し、村の集会所で上映した。焼畑の村を訪ねると知った今北さんの提案だった。冒頭で椿山地方の民謡が流れ始めた段階で、「おお」と声があがった。「うちと一緒だ」「うちではこうするなあ」といった声があちこちで囁かれた。ナレーションをインドネシア語にして準備していたが、説明はほとんど必要なかった。ひとつひとつの動作、風景、音、そして、表情が、言葉を介することなく、それぞれの記憶や経験と呼びさましていくかのようだった。今北さんはこれを「経験してきた者同士の共振やね」と表現した(いりあい・よりあい・まなびあいネットワーク二〇〇七・九〇)。

第二に、トンプの歌、芸能の豊かさである。トンプでは人が集まると、しばしば歌垣や即興詩の掛け合いになる。それは私たち訪問者が寝ついた後も続き、明け方に及ぶこともある。ヘダールさんによれば、自分の思いや感情を短い言葉でリズムにのせ、いかにウィットを効かせながら表現できるかが試されるという。かつて、強制移住時の経験について歌垣を通して投げかけたところ、村人の感情があふれ、涙を流しながら掛け合いが進んだことがある、という。中スラウェシの山村の多くにこうした歌や詩があるが、即興でできる人たちは少なくなってしまった、地元の研究者は、こうした地元の山村に伝わる歌や芸能には

目を向けない、山村は「遅れている、何もない」との見方が強いからだ、ともいう。

歌は、人と人だけではなく、人と自然、人とカミや精霊をつなぐ手段でもあることを実感したのは、陸稲の穂刈歌を歌ってもらったことだ。最近では歌われなくなったが、トンプに穂刈歌があると聞き、ぜひ歌ってほしいと頼んだ。はじめは洪っていたママ・ジャニが歌いだした。優しく、どこか物悲しい子守唄のようだった。「これから刈り取るからね。驚いてはいけないよ。刈り残してしまった稲よ。必ず迎えにくるから、寂しがってはいけないよ。」そんな内容がカイリ・レドの古語で歌われているという。

「ああ、鳥肌がたっちゃったわ。」歌い終わったママ・ジャニがつぶやいた。穂刈でもないのに歌ってはならない歌だったのだという。雨が降るかもしれない、という。時と場所を間違えれば、雨が降る。禍が来る。だから、鳥肌が立つ。

歌ってほしいと繰り返し頼んだことを申し訳なく感じるとともに、「鳥肌がたつ」と感じるママ・ジャニの身体感覚の中に、トンプの慣習を慣習として息づかせている「根」ともいうべき基盤があるように思えた。穂刈歌が歌える人はトンプでも今では数名だという。消えてしまいう前に声色や表情が伝わる映像の形で記録しておきたい、と思った。そして、人と人、人と自然(カミや精霊)をつなぎ、身体

に刻まれるように受け継がれてきた豊かな歌や芸能が山村にあることに——少なくとも慣習・文化という側面から——もつと光があてられないものか、と考えた。

第三に、映像記録に関心を持つパルの若者たちとの出会である。近年、インドネシアでもデジタルビデオカメラが急速に普及し、映像記録が身近なものとなった。パルでも「インドネシア自主映画ネットワーク（JALIN）」というグループを作り、活動している若者たちがいた。そのメンバーの一人であるダフィット（David Lannyuki）が、トンブを紹介する短いビデオを作りたいと、山村の状況や文化に詳しいヘダールさんに相談しにきていた。

ダフィットは、パル市近郊のカイリ族（カイリ・ライ）の村に生まれ、パル市内の大学卒業後、国際的自然保護団体（The Nature Conservancy）の中スラウエシでの仕事や、公共事業の請負仕事などをしていたが、現在は、多様なアルバイトをしながら、JALINを拠点に活動している。映像を専門的に勉強したわけではなく、NGOで映像を扱ったことがきっかけで興味を持ち、独学で習得していったのだという。これまでに作ったという映像をいくつか見せてもらった。美しい風景のフラッシュがつなげられたものの、農村の社会問題を批判的に扱ったものなどがあった。ダフィットの嗜好や主張は伝わってきたが、その土地の暮らしのありようは伝わってこないように感じられた。それ

でも、中スラウエシの村の暮らしや慣習に関心を持っていたようだった。

トンブの慣習を、映像記録を軸として一緒に学びあえないか。そんなアイデアをヘダールさん、ダフィットをはじめとするパルの若者たち、そしてトンブのパバ・ジャニに投げかけてみた。日本で山の神の存在を感じ取って以来、日本でも中スラウエシでも、森林管理には土着的な信仰が大きな役割を果たしている、との意を強くしていたヘダールさんは強い興味を示し、若者たちも関心を持った。パバ・ジャニもすんなり賛同してくれた。日本側では、「いい交流」にも協力してくれた吉野奈保子さん（NPO 共存の森ネットワーク）の紹介で、映像カメラマンの澤幡正範さんが協力を快諾してくれた。澤幡さんは、一九七〇年代から日本の農山漁村の暮らしを撮り続け、前述の『椿山』の撮影にも携わった人物である。

トヨタ財団の助成が得られ、二年間の共同研究プロジェクト「中スラウエシ、山の民の生活世界——映像記録の共同制作を軸とした山村文化の再評価と学びあい」（二〇〇七年一月～二〇〇九年一〇月）として動き出すこととなった。

プロジェクトには、澤幡さんのほか、インドネシアで人類学的調査を実施し、「いい交流」にも関わってきた増田和也さん、日本の若者と日本の山村をつなぐ活動を進めている吉野奈保子さん、（株）ささらプロダクションの

由井英さん、そして「いりあい交流」でトンブを共に訪ねた今北哲也さんが参画してくれた。プロジェクトの終盤では、絵を描くことを通して、日本の村々の生活文化に学び、記録する活動・仕事をしている岩井友子さんも加わった。

インドネシア側では、ダフィットの他、ヘダールさんを中心に緩やかなネットワークを持つNGOを中心に二〇代から三〇代の若者たち一〇名あまりが加わった。メンバーをはじめから限定せず、活動に関心を持つ者は誰でも参加できる体制をとった。トンブでは、パパ・ジャニが窓口となり、村人と私たち外部者をつなぐ役割を果たしてくれた。パパ・ジャニはトンブではインドネシア語ができる長老の一人で、「いりあい交流」ではトンブを代表して来日した人物である。妻のママ・ジャニは、移住政策によりトンブ村が解散されるまでの約六〇年間、トンブの村長をつとめた男性の娘にあたる。ママ・ジャニもパパ・ジャニにはほぼ常同行きし、プロセスに積極的に関与してくれた。

記録作業は、基本的にパルの若者たちがトンブの村人とともにすすめる、日本人が随時加わり、協働[＊]した。私の役割は、ヘダールさんやパパ・ジャニらと連携しながら、日本の映像記録関係者とパルの若者たち、そしてトンブの人々をつなぎ、少しでも意味のある記録づくりとそのプロセスでの学びあいを進めることにある、と考えた。

2 何のための記録か、何を記録するのか

活動の趣旨に関心を持つ者が集まってきたものの、二年間かけてトンブの暮らしを記録するという計画は、パルの若者たちにとって理解しがたいものだったようだ。トンブのような村は中スラウエシには他にもたくさんある、三ヵ月あれば、トンブでの記録はまとめられるから、他の村でもやろう、との声があがった。私自身は、トンブの慣習を掘り下げるには、二年あっても足りないだろう、と考えていたが、そうしたスタンスの違いはあっても、一緒に作業していく過程で接点が見えてくるだろう、と考えた。

何のために記録するのか、とくに、トンブの人々にとって、いったいどんな意味があるのかはパルのメンバーの間で繰り返し議論された。現在も議論が続いている間いではあるが、開始時の話し合いでは、記録作業が「トンブの人々の存在を確固たるものにする一手段」となることを目指すこととなった。先にみたように、トンブは森林法上、存在が認められず、行政上は村が分断され、宗教的・社会的には蔑視されがちな状況にある。そんなトンブで、儀礼や芸能を手がかりに、人々が受け継いできた慣習を共に記録し、描きだす。それにより、私たち外部者が村の慣習に対する理解を深めるとともに、トンブの人々自身が慣習を

見つめ直し、法的権利の認知を得るための一手段としていく、ということである。

二〇〇七年一二月、映像記録という試みについて村の人たちと話し合おうとヘダールさんとともにトンブを訪ねた。カイリ・ドイの村の出身だが、カイリ・レド語も堪能なヘダールさんがカイリ・レド語で冗談を交えながら、話しあいを進めていった。村の人たちがとくに頷いているように見えたのは、ヘダールさんが次のように提案したときだ。

「トンブには根っこがあることを記録しよう。どんな根っこなのか、余所者にすべてを教えなくたっていい。こんなに深くて、そう簡単に引っこ抜けるものではないことを示そう。」

「根っこ」という譬えでヘダールさんが表現したのは、トンブの慣習であり、トンブの村人と土地のつながりといえるかもしれない。かつてパパ・ジャニが「慣習には余所者に話してよいもの、話してはならないもの、子どもに対して伝えるにも時があるものがある」と話していたことを思い出した。「余所者にすべてを教えなくてもいい」とはそれを考慮してのことだろう。

何を記録するのがよいと思うか、ヘダールさんが問いかけた。村の人たちからは次のような側面があげられた。すなわち、陸稲の収穫・儀礼、開墾予定地に印をつける作業・

儀礼、火入れ、病の治癒儀礼、そして、ウンジャ（vunjia）である。

ウンジャは、収穫後に行う儀礼である。毎年行われるわけではなく、村で病が出る、病害が増えるなど、何か異変が起こった際にのみ行われる。最近行われたのは一〇年ほど前のことで、今年はこれまでに見たことのない鳥が現れ、稲をよく食べるので、ウンジャをしなければならぬという。こうした異変は、人間とアニトゥとの関係が崩れたことを意味し、ウンジャはその関係を結びなおすためのものなのだという。村の人の話を元にしたヘダールさんの説明によれば、アニトゥとは、土や木に棲む精霊であり、祖霊でもあるようだった。

ウンジャを行うには、ウンジャを行うための焼畑予定地を決め、伐開するところから始めなければならない。伐開予定地は人間同士の話し合いで決めるのではなく、鶏の卵を茹で、その茹り具合などで占う。そして、伐開の時期を決めるには基本的に夜空の月を読む。また、ウンジャをする、といったん口にしたら、必ず実施しなければならない。アニトゥがすでに耳にしまっているからだ。

ウンジャをめぐる他にもさまざまな決まり事があるようだった。いずれにしても、約一〇年ぶりに行われるというウンジャは、今回の記録作業の柱のひとつになると思われた。

IV 記録作業のプロセスから

1 澤幡さんとパルの若者たち

映像記録を軸とした今回のプロジェクトでは、澤幡さんとパルの若者たちがうまく噛み合うかどうか成否を分けるカギのひとつとなると考えていた。

澤幡さんの第一回目の中スラウエシ訪問が実現したのは、プロジェクトがはじまって約半年後、二〇〇八年五月のことだった。実質八日間の中スラウエシ滞在中、何をするか。大枠の予定は組んだが、詳細は流れを見ながらその時々を決めていく、という形をとった。

若者たちの要望で、撮影の基本についてまず澤幡さんが話すことになった。やや緊張した面持ちで始まったが、夕食の頃には打ち解け、若者たちが澤幡さんの人生・経験について尋ね始めた。「はじめは報道カメラマンになろうと考えていたんだ。民族文化の映像記録に関わるようになったのは偶然だった。椿山には三年通うことになった。アイヌの村には三年住みながら撮った。」椿山での撮影時のエピソード、村人との関係、村の暮らしを記録する意味、映像記録に携わる者として肝に銘じておくべきことなど、議

論は深夜まで続いた。

翌日、二泊三日の予定でトンプへ登った。二日目の午前中、焼畑地を歩いてみるようになった。澤幡さん、ダフィット他、数名の若者たちが歩き始めた。パパ・ジャニとパパ・ラコが同行してくれた。おそろく種まきが終わったばかりと思われる焼畑地の横を通りすぎようとしたとき、澤幡さんが「撮ってみようか」と立ち止まった（写真1）。

見晴らしのよい位置にあったが、誰かが作業をしているわけでもなかった。何か特別、撮るべきものがあるようにも見えなかった。すでに幾度となくトンプに通い、焼畑地を撮影しているダフィットもそう感じていたと思う。

澤幡さんは、全体を見渡せる位置からカメラを回した後、「これは何?」と、焼畑地を囲み、その中を区切るよ



写真1 焼畑地を撮る

うに置かれている細木について尋ねた。この細木をトンプでは「ヴァテ (vate)」と呼び、焼畑地の内部も区切ることで異なる種類の陸稲を植えるのだという。この焼畑地は三つに区切られていた。

焼畑地のちょうど真ん中に、さらに仕切られた小さ



写真2 ボヴィネ

な空間があることに気づき、澤幡さんがカメラを向けた。縦四〇センチ、横三〇センチ程度だろうか。焼け残った株や生え始めた草などに埋もれて、見過ごしてしまいそうな小さな空間だ。その小さな仕切りの中には半分に割ったヤシ殻が置かれ、横に小さな錆びたナイフが刺してあった。また、小さな苗が数株育ち始めていた。仕切り近くには、植えられたと思われる幾種類かの草があった(写真2)。

「パパ・ラコにひとつひとつ何か聞いてみてくれる?」澤幡さんの言葉に促され、パパ・ラコにひとつひとつ尋ねていった。カメラを向けられているためか、パパ・ラコがどこか誇らしげに説明してくれた。ひとつひとつに意味があった。

この小さな空間は「ボヴィネ (bovine)」と呼ばれ、焼畑地を開き、陸稲を植える際には必ず作られるものだという。「マヤ・シパエ (maya mipae 稲魂)」が宿る場所である。

稲はまずボヴィネの小さな空間に植えられる。また、周りにはカイリ・レド語でシラニンディ、クラロ、トゥンバヴァニ、サレンバング、ポバヌと呼ばれる草が植えられる。それぞれ、豊穡、成長などを象徴する草である。ナイフは鉄、強さを象徴している。

ヤシ殻の中には、サレンバングを植えるという。ヤシ殻をかぶせて三晩たったら、焼畑地全体の種まきが始められる。三晩過ぎるまではヤシ殻はあけてはいけない。妊婦の三カ月目と同じこと。だからボヴィネは「胎盤」でもある。焼畑地の四隅にも、シラニンディなどが植えられていた。焼畑地は、四隅があることが重要だという。稲魂が余所にいかないうちの四隅を作り、そのうちの二カ所で祈りをあげるといふ。

焼畑地の周りには、とうもろこし、かぼちゃ、キャッサバ、ささげなどがきれいに列をなして植えられていた。澤幡さんは、「こういう植え方にもトンプの暮らしの知恵が詰まっているよね」といいながら、カメラに収めていった。ダフィットはそうした澤幡さんの動きをひとつひとつ真剣に追いかけていた。

2 伐開の儀礼を撮る

澤幡さんとの出会いを通じ、少なくともダフィットは手

ごたえを掴み始めたようだった。村人に「ダフィットは熱心だ。真剣すぎる」とからかわれるほど、トンプで何か作業や儀礼があると知ると、深夜でも雨の中でも一人でもパルから登っていくようになった。

澤幡さんの第一回目の訪問からまもない二〇〇八年六月、パルに滞在していた私の携帯電話に「明後日の土曜、伐開する」とパパ・ジャニから連絡が入った。村人が記録したほうがよいとあげていたヴンジャのための伐開の儀礼である。メンバーの中で唯一都合がついたダフィットと二人、翌日、トンプへ向かった。

トンプでは、パパ・ジャニが儀礼用の鶏を親戚から確保してきた以外、これといった準備はみられなかった。どんな儀礼が行われるのか、夜、ダフィットが話を聞いていった。儀礼はまず集会所横で行い、その後、伐開予定地に移ること、今回のヴンジャはパパ・フェリとパパ・アグが主催すること、また、儀礼には「サンド(sand)」と呼ばれる呪術師が必要であり、今回は麓に暮らすパパ・ジョシがつとめること、などが話された。

朝になると、パパ・フェリ、パパ・アグをはじめ一〇名弱の男女が村の集会所に集まり、儀礼用の嚙タバコなどが準備された。一〇時近くになってようやくパパ・ジョシが到着したが、雑談めいた話し合いが続くばかりで、儀礼はなかなか始まらなかった。小一時間たったと思われる頃、

パパ・ジャニが私に向かってインドネシア語でこう告げた。

「今日はしないことになった。次の火曜日にする。また来れるか。」

カメラを回しながら、話を聞いていたダフィットによれば、パパ・ジョシが悪い予兆を感じ取ったためだという。「今日は少なくとも陽が落ちるまでは日がよくない。儀礼を実施して稲は実るかもしれないが、怪我人や、病気になる村人がでる。どうしても今日するのなら、他のサンドに頼んでほしい。」というのがパパ・ジョシの説明だったという。「陽が少し落ちてからでよいから、今日できないか」との交渉がパパ・フェリからなされたそうだが、最終的に火曜日に延期されることとなった。

人間の都合だけで物事は決められない。記録作業のプロセスで幾度となく感じたことだ。天候はもちろん、自然のさまざまな予兆を読む。それは祖先との交信をも意味する。

伐開が延期になったことから、私たちはいったんトンプをおり、月曜日、再びトンプへと向かった。予定された火曜日、伐開の儀礼は無事行われた。

儀礼のプロセスは、細かいさまざまな作業から成り立っていた(表1左欄)。午前中は主に、集会所横で「ペブイ(Pebui)」と呼ばれる儀礼棚(図3)を男性たちが作る作

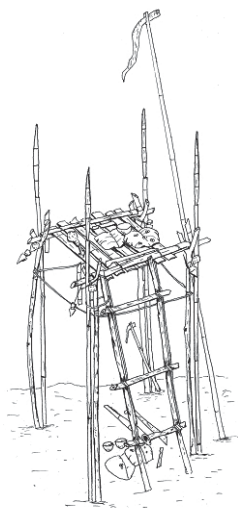


図3 ペバイ（儀礼棚）
（注）ジャック（Abdulrazaq）ら
による作画。

業と、女性たちを中心に集会所で供え物を準備する作業が同時並行で進められ、その後、パパ・ジヨシが儀礼棚脇で祈りをあげた。午後には、伐開予定地に移り、儀礼の後、伐開作業が行われた。

竹、木、米、トウモロコシ、椰子酒、鶏など、儀礼に使われたものはすべてトンブの暮らしに身近な材料だった。煌びやかさはひとつもなかった。しかし、後述するようにひとつひとつの作業にすべて意味があった。一人一人が各段階で何をしなければならぬのか、了解していることが当然であるかのように、儀礼は手際よく進められていった。ダフィットは儀礼の進行を邪魔せず、かつ、ひとつでも作業を見逃さないよう、機敏に動き、カメラを回し続けた。

3 見えるものから見えないものへ

映像記録を軸としたプロジェクトではあるが、映像でとらえきれない意味や背景は、聞き取りで掘り下げ、文章にしていこうと計画した。パルの若者たちの数名がそうした作業を担った。「いりあい交流」で来日したメンバーの一人であるシャハルン（Syahrin Ladjupa 通称ルン）は、その中心的な役割を担った。

ルンは、パル市に生まれ育ったカイリ・レド族で、高校卒業後、NGOアワム・グリーンで活動している。「いりあい交流」のもうひとつの交流の拠点となった山村マレナとは、二〇〇〇年頃から関わりを持ち、村人とともに、慣習にもとづく土地利用区分を示した地図の作成や、マレナの自然資源管理と所有体系に関する冊子の作成に関与してきた（Lembaga Masyarakat Adat Boya Marena 2005）。

プロジェクトを開始してから半年あまりたった頃、これまで聞き取った内容を各自インドネシア語でまとめてみることにした。ルンは最も熱心にまとめたメンバーだったが、「自然資源管理」や「神」といった言葉が不用意に使われているように私には思えた。

「トンブの人たちは『自然資源管理』ってことば、つかってた?」「『神』ってカイリの言葉ではアニトゥウ? トゥ

表 1 伐開の儀礼のプロセス

主な作業	ババ・ジャンラの説明
集会所周辺での儀礼・作業（儀礼棚を作る）	
集会所横の藪からランベウジュの木を伐り出す。	ランベウジュは世の中に最初に生えた木と信じられている。長寿を象徴。儀礼棚の柱の 1 本は必ずランベウジュを使う。
4 本の柱を立て、横木を渡し、4 本の柱をロタンで固定し、竹を並べて棚を作る。	3 本柱の儀礼棚を作る場合もある。通常は 4 本柱。4 は世界を表す。
木を削り、コマを 4 つ作り、ロタンで儀礼棚の四隅にぶら下げる。	コマは豊穣を表す。収穫後のウンジャ儀礼で、収穫物を捧げることをアニトゥに約束するもの。
山刀 2 本、小刀 2 本の模型を作る。それぞれ、ウコンの一種でオレンジ色、炭で黒色の線をつける。山刀と小刀は一組ずつ、棚の上と地面に置く。	山刀は山仕事、小刀は家内仕事を意味する。オレンジは仲介、黒は黒雲を象徴。棚の上は空のアニトゥ、地面の上は大地と木のアニトゥへの捧げもの。
階段をつける。	アニトゥが昇降する道であり、大地と空のつながりを表す。東向きに奇数段でなければならない。
4 本の槍を木と細竹で作り、儀礼棚の四隅に立てる。槍先には山刀同様、黒、オレンジ、さらに消石灰で白の線をつける。	槍先は、東風と西風に起因する病をそれが出てきた方向に戻すという意味。細竹で作るのは、細竹が繁茂するようにアニトゥが多いことを意味する。黒は黒雲、オレンジは仲介、白は潔白な心を象徴。
椰子酒を入れた竹筒を棚にぶら下げる。椰子酒を入れた竹筒を階段に立てかける。	椰子酒はアニトゥが好み飲み物。
米、トウモロコシの粉をマヤボの葉に包み、卵 2 つと共に茹でる。	米とトウモロコシがないと、アニトゥは怒り、病（嘔吐、血便、おできなど）がもたらされる。マヤボの葉は祖先の器。米、とうもろこし、卵の茹り具合で占う。
鶏 2 羽にサンドが息を吹きかけながら、語りかける。	鶏の様子で吉凶を占う。
鶏の首を切り、血を採り、放つ。	鶏が頭を東の方向に向けて息途絶えれば吉。
鶏を儀礼棚の脇で焼く。	鶏を焼く煙が儀礼棚にかかるようにする。アニトゥに供え物であることを知らせるため。
バナナの葉の上に、米、トウモロコシ、卵、鶏の肝の焼いたものを 5 か所（四隅とその中央に 1 か所）に取り分け、食べ物として供える（ノンバカンデ）。	5 か所に取り分けるのは、焼畑の四隅と中央のボヴィネを表す。
噛みタバコの一式（サンプルガナ）を供える。	
菩提樹の樹皮で作った布（ヌヌ）からできた小さな袋に米、トウモロコシを入れ、儀礼棚の四隅に掛ける。	袋に入れるのは、慣習は目に見えないものであることを意味する。
ヌヌを竹に挟み、旗を作る。旗を儀礼棚に立てる。	旗は、ここに供え物があることをアニトゥに知らせるため。
焼いた鶏、ノ・バカンデ、椰子殻に入れた水と鶏の血を儀礼棚の上と下に供える。	
サンドが儀礼棚脇で祈りを唱える。	サンドによるアニトゥおよび祖先との交信。
伐開地での儀礼・作業	
儀礼棚に備えた供え物の一部をもって伐開地へと向かう。	
一番最初に伐採する木を選ぶ。木の少し上の部分を伐採できるように三脚状の足場を木に組む。	東向きに倒すことができるような木を選ぶ。足場を組むのは東に倒すため。
足場の下に供え物（ノンバカンデとサンプルガナ）を置く。	
木の根元で折る。	「私たちはまだ子どもで、あなた方すべての名前をあげることができません。それでもどうか私たちをお守りください」といった内容が唱えられる。
幹をコツコツと斧の背で叩きながら、木のまわりを 3 回、時計と逆回りに回る。	これから伐採することを告げる。
鶏の血を幹の一部にすりつける。	木のアニトゥは鶏の血を好む。
斧を入れる。最初に落ちた木片をひろう。	木片が落ちた向きなどで吉凶を占う。
1 本目が東向きに倒れたら、次々と他の木を伐採していく。	1 本目は東向きに倒さなければならない。他の木はどの方向でもよい。

（注）観察と Lamanyuki (2009b) をもとにした聞きとりから筆者作成。

ブ？ それとも何？」疑問に思った点をルンに投げかけてみた。^{*15}

「トンブの人たちはそうは言っていない。見方、考え方がきつと違う。それはわかっているんだけど、どうしても自分の枠組みで書いてしまう。インドネシア語で表現できないものがすごく多い。」

話し合った末、大切だと思った話は、カイリ・レド語でまずすべてテープ起こしをし、それをインドネシア語に訳していこう、ということになった。訳していく段階で悩んだら、ヘダールさんをはじめ、皆で検討すればいい。その後、ルンは大部のテープ起こしを進め、次のようなメールとともにその成果をメンバーに送ってきた。長くなるが、一部を引用したい。ルンの実感とともに、パルの若者とトンブをつなぐ意味も表現されていると思えるからだ。

「みんなへ。トンブでのインタヴューをカイリ語からインドネシア語にしたものを送ります。これはほんとに大変な作業だった。訳を間違えば別の意味になるし、わけがわからなくもなる。トンブの人が意味するところをばやかしてしまったら大変だしね。」

これが、今の時代を生きるカイリの難しさ、つてところだよ。自分たちの母語からたくさんの語彙が消えていってしまってるんだ。これまで僕が使ってきたカイリ

語は、とても薄っぺらい日常生活語だったことがよくわかった（都会のカイリ語ってこと）。

トンブの人たちが表現するいくつかの言葉がわからなくて、ラップトップの前で一人笑いだしてしまったこともしばしばだった。カイリ語をどうインドネシア語にしたらいいのか、悩んでしまうことも。これはチャレンジだった。（後略）」（二〇〇九年九月一日）。

インタヴューのテープだけではなく、ダフィットが撮った映像も、ひとつひとつの作業や儀礼の意味を確認するうえで重要なメディアとなった。二〇〇九年一月、澤囁さんの二回目の訪問時のことだ。パパ・ジャニら数名の村人がパルまで降りてきて、パルでの話し合いにも参加してくれた。よい機会だと、ダフィットが撮影した伐開の儀礼の映像を見ながら、議論を進めることになった。

映像にポーズをかけながら、撮影時には聞けなかったことと、気がつかなかった点などを尋ねていった。映像に映っている物や行為を具体的に指しながら話ができるので、議論を共有しやすい。ひとつひとつに意味とつながりがあることが見えてきた（表1右欄）。人、木、鶏、星、月、稲、トウモロコシ、卵、血、方角、祖先、名前、アニトゥ、トゥプ、すべてがつながり、壮大な体系をなしているようだった。

議論は四時間を超えた。それでも皆、集中していた。何

かが見え始め、共有されていく実感があったのだと思う。パパ・ジャニたちは辛抱強く質問に答えてくれた。というよりも、どこか、このプロセスを楽しんでいるようにさえ見えた。澤幡さんからは日本の村との共通点・相違点などが話された。こうした作業・議論はその後、幾度となく繰り返されることとなった。

4 若者たちの変化、村人の変化

当初、トンブだけなら三カ月あればまとめられる、と話していたパルのメンバーは、最終的には二年間、トンブに通い続けた。ダフィットは、大量にたまっていくテープに戸惑いながらも、「ナレーションではなく、映像で語る記録を作る」ことを目標に編集を進めた。澤幡さんとの話し合いで、ナレーションと音楽（トンブで録った歌以外）は挿入せず、必要最小限の説明をテロップで入れることとなった。ダフィットは澤幡さんとともに深夜まで編集作業を続け、三本の映像資料、すなわち、①伐開の儀礼（三十分）、②陸稲の種まき（二二分）、③陸稲の収穫（二五十分）、をまとめた。ルンは、大部のメモとテープ起こしをもとに、「トンブの人々の世界」と題した、一万三千語あまりのノートをまとめた。プロジェクトの後半に入って始めることになった絵による記録では、岩井さんの助言をうけながら、

カイリの村出身の大学生ジャックら三名が、儀礼棚（図3）をはじめ、数枚の絵を描きあげた。いずれも、現在再編集の段階にあるが、二年間の活動の成果である。メンバーの何人かはプロジェクトが一区切りした今も、トンブに自費で通い続けているという。何が彼らをトンブに向かわせているのだろうか。

前述したように、当初、パルのメンバーの間では、記録する意味、とくに、トンブの人たちにとつての意味が繰り返し議論された。記録作業を進めていくうちに、そうした議論の力点が少しずつ変化していくように思えた。ルンが試行錯誤したように、トンブの暮らしや慣習を理解しようとする、どうしても自分の枠組みを一度はずしてみなければならなくなる。パルでの議論はしばしば、宗教とは何か、芸能とは何か、所有とは何か、人と自然のつながりとは何か、カイリとは何か、といった問いにまで及ぶこともあった。

「聖地はメッカだけじゃなく、あちこちにあるんだ。」「芸能は、単に観る、観せるためのものじゃないことがわかってきた。」「どんどん変わっていく世の中で、カイリに生まれた者としてカイリの根っこを知りたい。」「僕らは、フィルムは作れたとしても、焼畑や自然について知っているのは村の人たち。だから、理屈に合わないと思うことがあっても、まず村の人にしたがってみる。自分の左脳はちよっ

と横に置いておいて、飛びこんでみるってことじゃないか
と思った。」そんな議論がなされた。いいかえれば、さま
ざまな根源的な問いに向き合い、自分の枠組みを見つめな
おす鏡としてトンブが見えてきた、そして、トンブの人々
が直面する課題は単にトンブの人々だけの課題ではなく、
今という時代を生きる自分自身にもつながる課題として意
識されていた、といえないだろうか。それは私たち日本
人参加者にも共通する感覚だった。

そうした若者たち、そして日本人がやってくることを、
トンブの村の人たちはどう受け止めていたのだろうか。そ
して、私たちの活動はどんな変化をもたらしたのか。すぐ
に答えがでる問いではない。しかし、少なくとも、私たち
がトンブを訪ねた際に集まってきた村の人たちは、このプ
ロセスを積極的に受けとめてくれていたように思う。

映像という手段を用いたことで、私たち外部者が何をト
ンブに見たのか、何をどうまとめようとしているのかを村
の人々と共有しやすかった。映像に映った内容や意味を繰
り返し再確認することもできた。トンブでは夜になると、
村の集会所で発電機を回し、白い布をはり、プロジェクター
を使ってこれまで撮った映像の上映会となった。話し合い
だという遠慮するような人たちも、映像上映だというとい
集まってきた。毎回、子どもを含めた老若男女二〇〜四〇
人が集まった。

バルでの編集作業に、村の人が加わってくれることも
あった。こちらから頼むこともあったが、行かなくてよい
のか、とパバ・ジャニからの提案で、数名が降りてきてく
れることもあった。わからない点を再度議論しあうだけで
はなく、編集作業に対し、あの作業が撮れていない、穂刈
歌の歌詞は本当はこうだ、この歌詞ではトンブの心が伝わ
らないから使ってほしくない、といったコメントも出た。
私たちの問いが、トンブの人々の間で慣習の意味について
議論しあうきっかけとなることもあった。パバ・ジャニは
「遠くの日本人が学ぼうとしている慣習を、カイリの人間
自身が知らなくてどうする」としばしば語った。故郷から
離れて暮らすトンブの人々や県政府とのやりとりのなかで
も、私たちとの記録作業を例にあげながら、慣習に学ぶ重
要性が語られた。

私たち日本人がトンブを訪問すると、日本の村の話をし
てほしい、といわれた。しばしば、澤幡さんが関わった日
本の村の映像記録を上映し、村々での経験や見聞を話した。
なぜ、日本の村から若者が出て行ったのか。道路ができる
と何が起こるか。日本の森はどうなっているのか。深夜ま
でトンブのヤシ酒とお土産の日本酒を交わしながら、語り
合うことになった。映像上映が長引き、そうした時間を持
てなかった際には、せっかく集まったのに話ができなかつ
た、と怒られたこともあった。「政府は子どもの学校を持っ

てくる。モトコたちは大人の学校を持ってくる。」ママ・ジャニはそう表現していたと後で耳にした。

V おわりに——つなぐ私、つながれる私

振り返ってみると、トンブでの二年間の記録作業は、研究という意味でも、実践という意味でも、不十分だった点が多い。研究として、トンブの人々と自然のつながりを明らかにするのであれば、より厚みのあるフィールドワークが必要であつたろうし、これまでの学問蓄積をもっと活用すべきだっただろう。実践という意味でいえば、トンブの人々がもつと主体となるような活動や仕掛けを考えることができたかもしれない。それでも、この二年間の試みに、これまで経験したフィールドワークや共同調査では得られなかった、ある種の手ごたえを感じたことも確かだ。その手ごたえと今後にむけた可能性と課題を「つなぐ」という視点から整理し、おわりにかえたい。

1 プルトウマナン・トゥルス

トンブでの記録作業はどんな意義があつたと思うか、ヘダールさんに尋ねてみたことがある。パルのメンバーで話

し合つたといつて戻ってきたのが「プルトウマナン・トゥルス」という返事だった。「意義」とはいえないかもしれないが、一言で表現すれば、こうなったのだという。

プルトウマナン (perتمان) は、インドネシア語でトゥマン (teman 友、寄り添う者) を語幹とする抽象名詞で「友情」を意味し、トゥルス (ulus) は「偽りのない、真摯な」といった意味合いを持つ。「偽りのない友情」。確かに研究あるいは実践の意義・成果とはいいいくいが、私がぼんやりと感じていた手ごたえにどこか通ずるものがあつた。

その手ごたえをあえて言葉にするとすれば、とくにプロジェクトの中盤あたりから実感された関係者間の「対等感、同等感」である。NGO、映像記録者、村人、日本人、カイリの人、若者、男、女など、それぞれの属性や経験は異なっていたとしても、それぞれがそれぞれのできること、持っているものを出し合う、その意味で誰もが対等、同等であり、優劣も主従もない、「撮る・撮られる」「調査する・調査される」「支援する・支援される」といった一方向の関係でもない、そんな感覚である。

「トンブに来るときは、肩書きははずして友人として来る。」ヘダールさんはプロジェクトの過程でしばしばそう語っていた。立場に違いはあつたとしても友人として同等、という意味ともとれるだろうし、肩書きに逃げこめない、(生き方を問われる) 一人の人間として来るという意味ともと

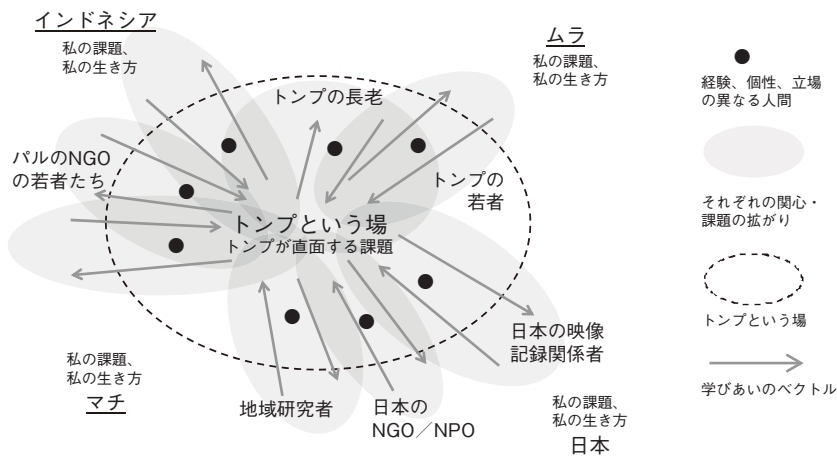


図 4 プルトウマナン・トゥルスの関係性

れるだろう。いずれにしても、そうした関係を日本人とも、トンブの村人とも築けた（と少なくともヘダールさんたちは感じた）ことが、プルトゥマナン・トゥルスという言葉*16につながったのではないかと思う。

これを「つなぐ」という視点からみれば、どうなるだろうか。私自身の立ち位置からみれば、つなぐ私もつながれていった、とても表現できるだろうか。感覚的な議論となるが、地域と地域、あるいは、人と人をつなぐ私として、対象や課題から切り離れたところに私がいる、のではなく、トンブという場に私自身もつながれている。いいかえれば、トンブを理解しようとすることは、私が生きる社会や時代、そして私の生き方を見つめなおすことでもある、その意味でトンブの課題は私の課題でもある、といった感覚である。プルトゥマナン・トゥルスという意識が記録作業に関わったメンバーの間に生まれていたとしたら、それは、こうした感覚がメンバー間で共有されていたからとはいえないだろうか。

映像は、たとえ一面を切り取ったものであったとしても、トンブにあるものを映し出し、言葉、文化、経験の異なる者同士が何を見、何を思い、何を考えたのかを議論しやすかった。映像をメディアとして、そうしたやりとりが繰り返しできたことも、異なるけれど、異なるからこそ、学びあえる、という関係を生み出しやすかったのかもしれない。

ない(図4)。

2 「写し鏡」としての映像記録、 そして地域研究

トンプに私たちがひきつけられていったのは、トンプがいくつかの根源的な問い——人は自然とどう関わってきたのか、関わっていいのか、宗教とは何か、芸能とは何か、所有とは何か、カイリとは何か——を投げかけられる場であつたからではないかと思う。

トンプでの記録作業の成果は、より多くの人々にトンプの存在、そしてトンプが投げかける問いを発信するメディアとしてたいと考えている。ただし、現在のインドネシアの森林、宗教、開発、教育・文化政策の下では、発信や提示のあり方を十分話し合い、工夫しなければならぬだろう。ヘダールさんは、入会や山の神をはじめとする日本の山村の経験と現状を重ね合わせ、より広い視野からトンプでの成果を議論しようと提案している。日本の経験を重ね合わせることで、トンプ、広義にはインドネシアの山村が持つ価値や直面している課題に、よりよい形で光があてられるからだという。

外に向けての発信とともに、トンプで、より多くの村人と記録作業の成果を共有し、議論していくことも重要だろ

う。トンプも大きな変化の中にある。本稿では十分議論することができなかったが、トンプで実施した全戸調査では、焼畑の陸稲では自給をも満たせていない世帯が多いことが見えてきた。パパ・ジャニが、陸稲がいかにトンプの人間にとって重要であるか語ろうとも、現実には、カカオなど外来の換金作物を植え、米を購入する世帯が増えつつある。若い世代からは、焼畑の作業は大変だ、との声が聞かれた。焼畑では今の生活の需要を満たすに十分な現金収入が得られないこと、また、移住政策でトンプを三〇年近く離れ、若い世代が焼畑をあまり経験していないことも背景にあるだろう。「カカオにはアニトウはいない」とパパ・ジャニはいう。トンプでカカオを広範囲に植えている男性は、農薬なしにはやっていけない、という。トンプの慣習の基盤となる、人と自然(土)のつながりは大きく変わつつあるといえる。

それが現実であるからこそ、トンプの人々が自らを見つめなおし、将来を議論するためのメディアのひとつとして、映像記録が活かせるものかと思う。そんな議論の輪の中に、共に未来の生き方を考えあう「友」として、パルの若者や日本人、NGO、研究者などが加わっていけないだろうか。他者の経験や存在が自らを見つめなおす、よき「写し鏡」となるかもしれない。そこで地域研究が果たせる役割があるとすれば、地域が将来に向かうための、より

よき「写し鏡」を提供すること、そして「友」をつないでいくことなのではないかと思う。

●注

*1 オランダの植民地支配下にあったインドネシアでは、一八七〇年、植民地政府により、「他の者による所有権 (eigen-dom) が立証されざる土地はすべて国有地とみなす」ことを主眼とした、いわゆる「国有地宣言」(domeinverklaring) が公布された。ジャワおよびマドゥラ島ではこの国有地宣言が適用されたが、それ以外の島々の大部分では適用はすまなかった (Departemen Kehutanan 1986: 84-88; ラウジェン二〇〇四: 二四四)。しかし、独立後に制定された一九六七年森林基本法は、実質的にこの国有地宣言の考え方を全国に適用するものとなった。

*2 日本の入会林野をめぐる政策の大きな流れは室田・三俣(二〇〇四: 一一二九) がわかりやすい。ヘダールさんの訪日中に、著者の一人である三俣氏と議論したことが、本節冒頭のヘダールさんの言葉につながった。

*3 浮かび上がった課題として、「ムラの権利や慣習を尊重した法制度・政策(の模索)」、「山(森)の多様な恵みを活かした生業づくり」、「山村文化の見直しと継承」などがある(いりあい・よりあい・まなびあいネットワーク二〇〇七: 七二―七三)。

*4 スラウェシの山間部では、第一子が生まれるとその子どもの性別を問わず、親は本名ではなく、第一子の名前の前にそれぞれ「パパ」「ママ」(カイリ語ではそれぞれ「トゥアマ・

イ」「ティナ・イ」をつけて呼ばれることが多い。「パパ・ジャニ」は「ジャニの父さん」といった意味となる。本名よりもこの形で呼ばれることが多いことから、本稿では基本的にこうした呼称をつかった。

*5 もちろん、こうした外部との関わり、文書化・地図化のプロセスを通じて、村人が慣習を再構築し、内的な自治力と外的な交渉力を強化していく場合もある (Shinagami 2009)。また、一部の慣習リーダーや地方のリーダーらが自己の権益のために活用する場合もある。慣習は、かつて存在した金科玉条の決まりではなく、こうした「外」と「内」の力学の中で変化していくものとみるべきだろう (島上二〇〇三; 増田二〇一〇)。杉島(一九九九)は、地域社会の土地制度と近代的な土地所有制度がせめぎあい、からみあうことで、そのいずれにも還元したり、帰属させることのできない状況がうみだされる過程(「歴史をもつれあい」)に注目する重要性を指摘している。

*6 たえば、テル・ハールによる土地権の記述は次のような文章から始まる。「土(地)」と共同体的集団は互いに密接に結びついている。集団は土から養分を引き出す。土は屍を受け取る。土は他界した先祖の霊と集団の守護霊の住処となる。土には生命が依拠する精神的、共同体的結びつきが浸透している。この精神的複合体は、共同体的イデオロギーに根ざし、社会・宗教的位相とともに法的側面をもつ」(Haar 1962 (1939): 89)。もちろん、こうした記述が、現在のインドネシアの村落社会すべてにあてはまるとはいえない。また、インドネシアの慣習法は、オランダの慣習法学者らによって

再構築された西洋近代の産物、「神話」であるとの指摘もある (Burnes 1999)。そうであったとしても、慣習法学者らが注目した、人間と土との「精神的、共同体的結びつき」や「社会・宗教的位相」が色濃い社会が存在することも事実である。オランダの慣習法学者らによる慣習法概念は、独立後のインドネシアの法概念に影響を与えたが、彼らが視野に入れようとした、そうした側面が議論されることは少ない。

*7 鳥越は、こうした地域からの政策論を絶対視しているわけではない。引用箇所は以下のように続く。「そしてこの政策論を立てた後に、それを軸として、地域における大変現代的で合理的な政策論、それから遠い場所で作成された政策論（一般性というプラスの側面ももっている）の二つを重ね合わせれば、実効性のある政策論になるのではないだろうか」（鳥越二〇〇一・二〇）。注目したいのは、地域の住みこなされた世界からの政策論を軸とする、という視点である。

*8 二〇〇三年に出版されたカイリ・レド語＝インドネシア語＝英語辞書によれば、カイリ・レドの他、カイリ・ライ (Rai)、カイリ・ドイ (Doi)、カイリ・タラ (Tara)、カイリ・イジャ (Ija)、カイリ・タア (Taa)、カイリ・エド (Edo)、カイリ・アド (Ado)、カイリ・インデ (Inde)、カイリ・ウンデ (Unde)、カイリ・ダア (Daa) などがあげられている。また、カイリ族は約三五万人、そのうち少なくとも一五万人がカイリ・レド語を話すという (Tim Penyusun Kamus Bahasa Kaliledo 2003)。方言が異なってもだいたいの意思疎通はできるとカイリ語話者はいう。

*9 死体化生型の作物起源神話は、日本、および東南アジア

と中国南部の焼畑耕作民の間で広く見られるという（大林一九七三・五一―四）。トンブでは、次のように言い伝えられていた。「かつて一組の夫婦がいた。夫婦には息子と娘がいた。ある日、子どもがお腹をすかせて泣くので、妻はトupp（神）に米をもらいにいった。もらった米はお粥にして子どもたちに食べさせた。翌日また子どもたちが食べ物をせがんで泣いた。夫は妻にトuppにもらいにいくように言った。また米はお粥にして食べてしまった。翌日、妻は再びトuppにもらいにいくのが恥ずかしくて困っていた。その様子を見た夫は、自分が行くと言った。ただし、もし一週間過ぎても自分が戻ってこなかったら、探す必要はない。拓いたばかりの焼畑地に行けばそこにいる。焼畑地に光るものがあつたら、それが私だ。そう言い残して夫は出かけた。一週間たつても、夫が戻ってこないで、妻は焼畑地を見にいった。そこには光るものがあつた。夫だ、と妻は心の中で思った。近づく、四種の稲が育っていた。妻は子どもたちに、稲になったのはお父さんで、赤いモチ米は赤い血、白いモチ米は脳みそ、黒いモチ米は黒い血、白い普通の米は髪の毛、皮膚、筋肉、骨だ、と告げた。夫が稲になってまもなく、妻も空へと昇っていった。二人の子どもたちはロンガと呼ばれる、牙の長い生き物に連れていかれた。ロンガが子どもたちを食べようとしたので、子どもたちは逃げて木に登り、母を追うように空へと昇っていった。そして、息子は太陽になり、娘は月になった」 (Ladijupa 2009)。

*10 たとえば、次のように村人は語る。「刈り取ったばかりの陸稲は赤子のようなもの。寂しがらないように、家の中で

保管して、すべて刈り取った後、米倉に移す」「家に陸稲がある間は、陸稲が驚かないように、声を荒げて喧嘩などしてはならない」など。また、後述する陸稲の穂刈歌は、共に穂刈りをする仲間を鼓舞する内容とともに、陸稲の気持ちを慰める内容が歌われ、刈り取り束ねた陸稲は子どもを抱くかのように運ばれる (Tamanuki 2009a)。田中 (二〇〇三：二二九―二四六) は、作物を擬人化し、「個体＝子ども」を育てるかのように養育する農法が、東・東南アジアの稲作 (水田・焼畑) にみられるとし、西欧のムギ農耕に代表される群落農耕と対比的に、ひとつひとつ個体識別しながら栽培するイモ (根栽) 農耕文化にその起源があるのではないかと指摘している。

*11 社会省は一九五一年から「孤立した社会の育成」を進め、一九七〇年代には「孤立した社会の再定住化プロジェクト」が全国各地で実施された (Departemen Sosial 1975: iv)。¹対象となったのは、森林、奥地、海岸部に暮らし、外部世界から孤立し、自然に依存し、祖先からの教えに従い、保守的で停滞し、文字を知らず、精神・社会的に遅れ、アニミズム的信仰を持つ、などの特徴を持つとみなされた人々である (Departemen Sosial 1975: 4-7)。

*12 スカルノ時代に出された一九六五年大統領決定第一一号により、イスラム、カトリック、プロテスタント、ヒンドゥー、仏教、儒教の六つが公認宗教とされたが、一九六五年の「九月三〇日事件」(インドネシア共産党が主謀したとされるクーデター未遂事件) 後、共産主義国中国より伝播した宗教とみなされた儒教は除外され、五つとなった (永淵二〇一〇：…

四八―四九)。スハルト退陣後、儒教が再び宗教として認められることとなり、公認宗教は六つとなった。現在、公認宗教に含まれない「信仰」(kepercayaan) は、宗教ではなく文化として位置づけられ、観光文化省の文化的価値・芸能・映像総局唯一神への信仰局が管轄している。ただし、この場合も「唯一神への信仰団体」として政府に登録し、認可されなければならぬ (Departemen Kebudayaan dan Pariwisata 2005)。

*13 たとえば、次のような条項がある。「国家による森林統治は、慣習法社会が現実として現存し、その存在が認知され、国益に反しない限りにおいて、その権利に配慮する」(一九九九年森林法第四条三項)、「以下デサと言及する、デサもしくは他名称でよばれる村落は、インドネシア共和国統一国家行政システムの中で認知され尊重される固有性と慣習にもとづき、境界を持ち、当該地の住民の権益を統治し処理する権限を持つ法共同体である」(二〇〇四年地方行政法第一条一二項) など。「慣習法社会」や「法共同体」はオランダの慣習法学者らが体系化した法概念を起源としている (島上二〇〇三：一六一―一七七)。

*14 二年間に日本からは計五回 (計約二ヵ月)、メンバーがインドネシアを訪問した。①活動計画づくりと調査・交流 (二〇〇八年一月一九―二九日、増田・島上)、②映像記録と調査・交流 (二〇〇八年五月二〇―三一日、澤幡・増田・島上)、③映像記録と調査・交流 (二〇〇九年一月二三日―二四日、澤幡・増田・島上)、④映像記録・編集、絵による記録、調査・交流 (二〇〇九年五月一五―二七日、澤幡・岩井・増

田・島上)、⑤編集とまとめ(二〇〇九年一〇月二二・二六日、澤幡・岩井・増田・島上)。渡航していない日本のメンバーとは、メールや会議を通して情報共有し、意見・助言をもらった。以上の他に、島上は日本財団APIフェローシップ助成による活動や科学研究費補助金基盤研究B「熱帯里山ガバナンスをめぐるステークホルダー間にみる利害関係とその背景」(研究代表者・市川昌広)の調査のため、計二ヵ月あまり中スラウェシに滞在し、トンブでの調査や連絡調整を行った。

*15 本稿では、トゥプを神、アニトゥを精霊、祖霊ととりあえず訳したが、トゥプとアニトゥが同義のように語られる場合もあった。ヘダールさんの整理によれば、トゥプは、「神」の他、「祖父母・孫」「所有者」といった意味があるという。キリスト教の「神」のカイリ語訳にはトゥプが使われている。

*16 ブルトウマナン・トゥルスは、立本(二〇〇一・四一―四六)が「ばらばらで一緒」「異質なものが同じ場で関係を結べる」という同質性の確認」という形で描いたヌサンタラ世界の「付き合い」に通ずるものがあるかもしれない。

●参考文献

いりあい・よりあい・まなびあいネットワーク(二〇〇七)『経験をつなぐ——日本とインドネシア「いりあい交流」二年間の記録二〇〇四・一一―二〇〇六・一一』いりあい・よりあい・まなびあいネットワーク。

大林太良(一九七三)『稲作の神話』弘文堂。

杉島敬志(一九九九)「土地・身体・文化の所有」杉島敬志編『土地所有の政治史——人類学的視点』風響社、一一―五二頁。

島上宗子(二〇〇三)「地方分権化と村落自治——タナ・トラジャ県における慣習復興の動きを中心として」松井和久編『インドネシアの地方分権化——分権化をめぐる中央・地方のダイナミクスとリアリティ』アジア経済研究所、一五九―二二五頁。

島上宗子(二〇〇七)『いりあい交流』がつなぐ日本とインドネシア——山村の知恵と経験に学ぶ』加藤剛編『国境を越えた村おこし——日本と東南アジアをつなぐ』三一―六一頁。

立本成文(二〇〇一)『共生のシステムを求めて——ヌサンタラ世界からの提言』弘文堂。

田中耕司(二〇〇三)「根栽農耕と稲作——『個体』の農法の視点から」吉田集而・堀田満・印東道子編『イモとヒト——人々の生存を支えた根栽農耕』平凡社、二二九―二四六頁。

寺嶋秀明(二〇〇七)「鳥のお告げと獣の問いかけ——人と自然の相互交渉」河合香史「生きる場の人類学——土地と自然の認識・実践・表象過程」京都大学学術出版会、三一―四頁。

鳥越皓之(二〇〇一)「人間のとしての自然——自然保護論の再検討」鳥越皓之編『講座環境社会学 第三巻 自然環境と環境文化』有斐閣、一一―三頁。

永測康之(二〇一〇)「精神の開発——インドネシアにおける開発計画と宗教言説」長津一史・加藤剛編『開発の社会史——東南アジアにみるジェンダー・マイノリティ・境域の動態』風響社、三五―六六頁。

増田和也(二〇一〇)「森林開発のなかで立ち現れるアダット——スマトラ、プタランガン社会の事例から」長津一史・加藤剛編『開発の社会史——東南アジアにみるジェンダー・マイノリティ・境域の動態』風響社、二七―三三頁。

室田武・三保学 (二〇〇四) 『入会林野とコモンズ——持続可能な共有の森』日本評論社。

ラウジェン・ヘタール (二〇〇四) 「独立国家の『植民地法』」阿部昌樹他編『グローバル時代の法と法律家』日本評論社、二〇〇二—二五三頁。

Burnes, Peter J. (1999) *The Leiden Legacy: Concepts of Law in Indonesia*. Jakarta: Pt. Pradnya Paramita

Departemen Kebudayaan dan Pariwisata (2005) *Pedoman Teknis Pemberdayaan Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata.

Departemen Kehutanan (1986) *Sejarah Kehutanan Indonesia*. Jakarta: Departemen Kehutanan.

Departemen Sosial R. I. (1975) *Program Operasional Pembangunan Masyarakat Tersing*.

Haar, B. ter (1962) *Adat Law in Indonesia*. (translated from the Dutch, *Beginseten en Stelsel van het Adatrecht*). Jakarta: Bharatara.

Ladiupa, Syahrur (2009) *Dunia Orang Tompu*. mimeo.

Laudjeng, Hedar (2008) “Pengelolaan Hutan Berbasis Masyarakat: Menuju Pemberdayaan Masyarakat Desa” mimeo.

Lembaga Masyarakat Adat Boya Marena (2005) *Pola Interaksi Pengelolaan Sumber Daya Alam dan Pemilikannya Dalam Kearifan Masyarakat Adat Boya Marena*. mimeo.

Saleh, Rahmat (2009) *Portlet Kehidupan Komunitas Tompu*. mimeo.

Shimagami, Motoko (2009) “Reclaiming Customary Forest Rights: Forest Policy and Masyarakat Adat in Post-Suharto Indonesia”, in Tsuyoshi Kato and Aysun Uyar. (eds), *The Question of Poverty and Development in Conflict and Conflict Resolution*. Proceedings of the Fourth Afrasian International Symposium 15-16 November 2008, Afrasian Centre for Peace and Development Studies, Ryukoku University, 2009.

Tim Penyusunan Kamus Bahasa Kaili-Ledo (2003) “Prekaka”. In Donna Evans (ed), *Kamus Kaili-Ledo - Indonesia - Inggris Edisi Pertama*. Dinas Kebudayaan dan Pariwisata. Pemerintah Daerah Propinsi Sulawesi Selatan [ix].

(映像資料)

民族文化映像研究所 (二〇〇三) 『日本の姿 第三巻 樺山——焼畑に生かす』紀伊國屋書店。

Lamanyuki, David (2009 a) *Nokato*, 一般社団法人あいあいネット
Lamanyuki, David (2009 b) *Mebui*, 一般社団法人あいあいネット

(しまがみ・まじり) 一般社団法人あいあいネット・
京都大学東南アジア研究所)